955 951

# SEMITICA

CAHIERS
PUBLIÉS PAR LE LABORATOIRE D'ÉTUDES SÉMITIQUES
COLLÈGE DE FRANCE

*avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique*

## 52-53

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN MAISONNEUVE
JEAN MAISONNEUVE SUCCESSEUR
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (6e)
3 bis, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (5e)

# L'*APKALLU*-POISSON ET SON IMAGE NOTES SUR LA CONSERVATION ET LA DIFFUSION D'ÉLÉMENTS DE LA CULTURE MÉSOPOTAMIENNE AU PROCHE-ORIENT À L'ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

PAR

**Maria-Grazia MASETTI-ROUAULT**
*ÉPHÉ-LÉSA*

## *Introduction*

À la différence de la majorité des figurines en argile de toutes époques retrouvées dans les chantiers de fouilles au Proche-Orient, qui restent souvent sans identification précise, et dont également la fonction spécifique dans le comportement religieux et social ne peut pas être déterminée[1], les figurines apotropaïques et prophylactiques d'époque néo-assyrienne et néo-babylonienne ont été mieux comprises et interprétées dans le cadre de leur contexte archéologique, rituel et mythique[2]. En particulier, les images représentant les *apkallu*-poissons, sortes de génies couverts d'une houppelande en forme de poisson[3], ont été mises en évidence et plus ou moins correctement interprétées depuis les débuts des études assyriologiques[4].

1. Cf. J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres, 1992, p. 144 ; O. Keel, Ch. Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines*, Paris, 2001 (trad. franç. de *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, Friburg-en-Brisgau, 1991) ; J.-Cl. Margueron, « Palais de Mari : figurines et religion populaire », M.A.R.I. 8, Paris, 1997, p. 731-753 ; K. van der Toorn, « Israelite Figurines : a View from the Texts », dans B. M. Gittlen (éd.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake (Indiana), 2002, p. 45-62 ; J.M. Sasson, « On the Use of Images in Israel and in the Ancient Near East », *ibid.*, p. 63-70.

2. D. Rittig, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13.-6. Jh.v.Chr.*, Munich, 1977 ; A. Green, « Neo-Assyrian apothropaic figures. Figurines, rituals and monumental art, with special reference from the excavations of the British School of Archaeology in Iraq at Nimrud », *Iraq* 45, 1983, p. 87-96, pl. 9-15 ; D. Kolbe, *Die Reliefprogramme religiös-mythologischen Charackters in neu-assyrischen Palästen. Die Figurentypen, ihre Benennung und Bedeutung*, Bern, 1981.

3. D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 80-93.

4. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 14-30 ; J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 163-164, 82-83. Voir aussi J.C. Greenfield, « Apkallu », dans K. van der Toorn, B. Becking

Exemple classique de *Mischwesen*[5], reconnu d'abord par Layard[6] dans les reliefs monumentaux en pierre du temple de Ninurta à Calah, de l'époque d'Assurnasirpal II, ainsi qu'à Ninive, l'*apkallu*-poisson se retrouve souvent aussi dans l'iconographie traditionnelle des amulettes et des plaquettes en bronze utilisées dans la pratique magique et rituelle destinée à éloigner le mal et la maladie, surtout en milieu assyrien[7]. En fait le débat à propos de l'interprétation des images des *apkallu*-poissons, présents dans ces contextes spécifiques, est encore ouvert : si, du point de vue de la documentation textuelle, il ne fait pas de doute que ces personnages sont des génies bénéfiques, mi-humains, mi-divins[8], on ne peut exclure que leur représentation sur la scène de l'exorcisme et des soins au malade ne fasse référence à l'intervention de techniciens spécialisés, couverts par un habit et un masque évoquant justement les pouvoirs magiques surnaturels de leurs référents mythologiques[9]. L'intérêt et la reconnaissance rapides que cette image a pu susciter et obtenir s'expliquent sans doute par l'existence d'une tradition textuelle bien établie et connue la concernant. En effet, la description que Bérose donne, dans ses *Babyloniaka*, de la « bête » Oannès, le héros civilisateur, qui a un corps de poisson, mais une tête et des pieds humains[10], trouve un répondant dans les textes rituels où est prescrite la fabrication de figurines prophylactiques des *apkallu*-poissons, par exemple dans la série *bīt mēseri,* ou *šēp lemutti ina bīt amēli parāsu*[11]. Tout en représentant un secteur au fond très spécialisé de la culture mésopotamienne, les images des génies *apkallu* et d'autres types de monstres et *mischwesen* ont survécu à la fin des empires néo-assyrien et néo-babylonien et à l'éclipse de leur civilisation, leur existence se prolongeant dans la culture mésopotamienne au moins pendant

P. W. van der Horst (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde, etc., 1999, p. 72-74.

5. A. Green, « Mischwesen. B. Archäologie. Mesopotamien ; c.a. Löwenadler, Löwendrache, Löwenmensch und Menschenlöwe », in E. Ebeling *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* VIII, Berlin-New York, 1994, p. 245-264, en partic. p. 252 ; F.A.M. Wiggermann, « Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien », *ibid.*, p. 224-225.

6. J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 83, ill. n° 65 ; A.H. Layard, *Monuments of Niniveh, I - II (1849-1853)*, Londres, 1853, pl. 6.

7. J.B. Pritchard, *ANEP*[2], Princeton, 1969, p. 216, ill. n° 665 ; p. 329, n° 665 ; E.A. Braun-Holzinger, *Figürliche Bronzen aus Mesopotamien*, Munich, 1984, p. 83-85 ; J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 181, ill. n° 151.

8. D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 88-93.

9. J. Black , A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 33-34 ; p. 82-83 ; p. 124-128 ; voir aussi D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 28-30.

10. M.S. Burstein, *The Babyloniaka of Berossus*, Malibu (Californie), 1978, p. 155-156 ; J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, 1989, p. 198-202.

11. E. Reiner, « The Ethiological Myth of the 'Seven Sages' », *Or* 30, 1961, p. 1-11 ; R. Borger, « Die Beschwörungsserie Bīt mēseri und die Himmelfahrt Henochs », *JNES* 33, 1974, p. 183-196 ; F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Groningen, 1992 ; G. Pettinato, *Angeli e demoni a Babilonia. Magia e mito nelle antiche civiltà mesopotamiche*, Milan, 2001, p. 108-110, 225-231.



l'époque de l'empire perse et bien au-delà, par exemple dans les symboles astrologiques et astronomiques[12].

## *Typologie des* apkallu

La documentation textuelle, en particulier les textes rituels et magiques, et l'analyse des attestations iconographiques et figuratives des *apkallu* montrent que, dès le début du I[er] millénaire av. J.-C., peuvent être regroupés dans cette catégorie au moins trois types différents de génies, différenciés à partir de leur caractéristiques physiques, et non de leur nature ou fonction, qui reste celle de protéger de tout mal, et éventuellement de soigner les hommes et le roi[13]. Un premier groupe comprend les *ūmu-apkallu*, sans doute les « *apkallu* lumineux », caractérisés par leur apparence essentiellement anthropomorphique, bien que dotés d'ailes[14]. Ils se distinguent des autres *apkallu* parce que, en tant que « créatures du ciel », les figurines qui les représentent sont faites d'un bois particulier[15], et non en argile, comme les autres. Ils constituent par ailleurs la typologie la plus fréquemment attestée dans les reliefs en pierre des palais des rois néo-assyriens[16]. Le deuxième groupe est formé par les « *apkallu*-oiseaux », génies anthropomorphes ailés dont la tête a été remplacée par celle d'un rapace[17]. Cette typologie, sans doute à cause de la même caractérisation animalière, est assimilée de plus près à celle des *apkallu*-poissons. Ceux-ci étant considérés comme des « créatures de l'Apsû », leurs figurines sont faites en argile, par la suite peinte et incisée, afin d'enregistrer les détails spécifiques de l'animal de référence, les écailles pour le poisson, et les plumes pour l'oiseau[18]. Toutefois l'*apkallu*-oiseau partage avec l'*ūmu-apkallu* un

12. M. Kawami, « A Possible Source for the Sculptures of the Audience Hall, Pasargadae », *Iran* 1972, p. 146-148 ; cf., par exemple, J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 50-51, 82-83, 92-93, 119, 131. Pour l'usage de l'iconographie des *apkallu* dans la glyptique de l'époque achéménide et hellénistique, voir R. Wallensfels, « Apkallu-Sealings from Hellenistic Uruk », *Baghdader Mitteilungen* 24,1993, p. 309-324, et pl. 115-124. Cf., en général, S. Dalley, « Occasions and Opportunities, II, Persian, Greek and Parthian Overlords », dans S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, 1998, p. 35-55 ; S. Dalley, A.T. Reyes, « Mesopotamian Contact and Influence in the Greek World », *ibid.*, p. 85-124.

13. Cf. B. Landsberger, *Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstaette Karatepe*, I, Ankara, 1948, p. 95, n. 227 ; mais voir D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 14-19 ; F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 65-79.

14. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 14-15 (Variante A) ; F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra* , n. 11), p. 73-75 ; *Id., loc. cit.* (*supra* , n. 5), p. 225-226.

15. F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 6, 8, 28-65.

16. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 16 ; sur la fonction prophylactique et apotropaïque des reliefs monumentaux à sujet religieux en contexte palatial, voir J.M. Russell, « The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud : Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art », *AJA* 102, 1998, p. 655-715.

17. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 15 (Variante B) ; D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 70-76.

18. F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 12 (et) 14, l.144-174a, et cf. p. 75-76.

aspect important de leur caractérisation : presque aussi souvent représentés dans l'iconographie des reliefs palatiaux néo-assyriens, quand ils ne sont pas engagés dans des activités techniques de purification ou d'exorcisme – signalées par la présence d'objets rituels spécifiques, comme le seau, la pigne, la branche de palmier-dattier[19] – ces deux types de génies peuvent manier des armes de combat et être montrés en train de lutter contre d'autres monstres ou animaux maléfiques et menaçants. Les *apkallu*-oiseaux constituent sans doute la version iconographique la plus ancienne du génie-*apkallu* en tant que *mischwesen* élaborée en milieu nord-mésopotamien et médio-assyrien vers la fin du II[e] millénaire, attestée dans la glyptique de l'époque[20]. Sa création s'est réalisée d'une façon analogue, et sans doute partiellement contemporaine, à celle de la formation de l'image de l'*apkallu*-poisson, d'origine plutôt babylonienne, également documentée par la glyptique d'époque cassite[21], où il est parfois représenté empoignant l'arme courbe[22], outil de l'exorciste, mais jamais comme héros combattant. Ces génies sont donc une manifestation des puissances magiques bénéfiques en action contre les forces du mal.

Le troisième groupe, le plus central dans cette étude, celui des *apkallu*-poissons, est rarement attesté dans les reliefs monumentaux des palais ou des temples assyriens[23], mais les figurines en argile le représentant ont été souvent retrouvées ensevelies sous les sols des maisons privées d'époque néo-assyrienne, manifestant sa diffusion, en particulier dans les cercles des intellectuels et des spécialistes des techniques magiques et divinatoires[24]. Une de ces figurines a même été retrouvée à l'extérieur de la frontière assyrienne, en Urartu, montrant ainsi sa diffusion[25]. Souvent contenues dans des coffres en terre cuite ou en pierre, ces figurines avaient manifestement la même fonction apotropaïque et prophylactique que les autres types

19. *Ibid.*, p. 66-73.

20. H. Frankfort, *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London, 1939, p. 201-204, pl. XXXII : d, e, g ; E. Klengel-Brandt, « Apotropäische Tonfiguren aus Assur », *Forschungen und Berichte* 10, 1968, p. 24, n[os] 38 et 39 ; A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 5), p. 252-253.

21. E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American* Collections, I, The Pierpont Morgan Library Collection, Washington, 1948, p. 65, n° 581 ; D.M. Matthews, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.*, Göttingen, 1990, p. 196, n[os] 39-40 ; A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 5), p. 252 ; G. Stiehler-Alegria Delgado, *Die kassitische Glyptik*, Munich-Vienne, 1996, pl. XXIX, n[os] 266, 266a, 267, 268.

22. M.G. Masetti-Rouault, O Rouault, « Une harpè à Terqa », dans H. Gasche, B. Hrouda (éd.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel, 1996, p. 181-198.

23. J.E. Reade, « The Ziggurat and Temples of Nimrud », *Iraq* 64, 2002, p. 135-216.

24. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 15-17 ; D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 80-91. Le cas évoqué par D. Rittig, *ibid*, p. 82, 8.3.1., de figurines de plomb, non publiées, retrouvées dans le temple d'Ishtar à Ninive et datées du XI[e] siècle paraît douteux. Voir aussi C. Nakamura, « Dedicating Magic : Neo-Assyrian Apotropaic Figurines and the Protection of Assur », *World Archaeology* 36, 2004, p. 11-25, en partic. p. 21, fig. 5.

25. D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 90.



d'*apkallu*, clairement documentée dans les textes rituels[26]. C'est la caractérisation de ce type de génie en homme-poisson, ou plutôt en poisson humanisé, et son association immédiate avec la personnalité d'Oannès déjà proposée par Layard, qui lui ont garanti dès le départ l'attention particulière tant des assyriologues que des archéologues, bien avant que sa nature spécifique ne soit éclaircie et comprise dans le cadre de la catégorie des *apkallu*. Bien que le début des recherches ait été prometteur, la reconstruction de l'identité de l'homme-poisson ne s'est toutefois pas développée de façon linéaire, mais elle a eu un parcours complexe, passant par des étapes diverses. La compréhension de cette image a sans doute changé quand, d'une part, on est arrivé à l'identifier avec l'*apkallu* cité dans des textes rituels[27] et quand d'autre part, par la suite, la découverte de listes de noms des *apkallu* a permis de l'associer à la série des génies primordiaux dont font partie aussi bien l'Oannès de Bérose que le sage Adapa qui dispose d'une tradition mythologique propre[28]. Regroupant ainsi l'ensemble des renseignements obtenus dans les différentes sources textuelles et iconographiques, datées d'époques différentes, on a obtenu une image « globale » des *apkallu*, en sumérien *abgal*, terme technique signifiant « sage, expert », appelés aussi en akkadien *ummânu*, « spécialiste », parmi lesquels les *apkallu*-poissons occupent une place particulière[29].

## *Caractères particuliers des* apkallu-*poissons*

Dès l'époque néo-assyrienne, mais remontant sans doute à la fin du II[e] millénaire, une tradition érudite attestée dans des rituels reconnaît deux séries d'*apkallu*, un premier groupe de sept considérés comme d'époque antédiluvienne, et un second d'après le déluge. Le premier ensemble est appelé, dans le texte publié par E. Reiner, « les Sept Sages brillants », décrits comme des « carpes » de la mer vivant dans la rivière, et dont le rôle est de garantir le fonctionnement correct de la nature et de la culture[30]. Cette série ne mentionne explicitement qu'Adapa, « qui est

26. F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra* , n. 11), p. 14, l.178b-182 ; p. 76-79.

27. *Ibid.*, p. 76.

28. R. Labat, « Les grands textes de la pensée babylonienne », dans R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Veyra, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, 1970, p. 287-294 ; S.A. Picchioni, *Il Poemetto di Adapa*, Budapest, 1981 ; Sh. Izre'el, « The Initiation of Adapa in Heaven », dans J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague, 1998, p. 183-187 ; *Id.*, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Winona Lake (Indiana), 2001, cf. E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11) ; J. J. van Dijk, « II. Die Tontafeln aus dem *rēš*-Heiligtum », dans H. Lenzen (éd.), *Vorläufiger Bericht über die von dem deutschen archäologischer Institut und der deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der deutschen Forschungsgemeinschaft unternommen Ausgrabungen in Uruk-Warka* 18, Berlin, 1962, p. 43-52.

29. B.R. Foster, « Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia », *Or* 43, 1974, p. 344-354 ; S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, Helsinki, 1993, p. XVII-XXIII.

30. E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 2, l. 1'-9'.

monté au ciel » et qui est prêtre dans la ville d'Eridu, dont la divinité poliade est Enki/Ea. Cette association met en évidence la relation fondamentale qui unit les *apkallu* et le dieu Enki/Ea, Eridu et l'Apsû, sa résidence divine, relation qui explique leur savoir et leurs pouvoirs magiques et qui est attestée dans la tradition mythologique depuis la fin du III[e] millénaire[31]. Dans une autre liste d'*apkallu*, comportant tous les noms des génies antédiluviens, publiée par R. Borger dans la série *bīt mēseri*[32], le premier sage est appelé Uanna ; on a donc pu identifier ce personnage non seulement à l'Oannès de Bérose, mais aussi à Adapa : Uanna ne serait qu'une forme abrégée de Uannadapa, nom complet de *l'apkallu*[33]. Bien connu par un texte mythologique, dont a été conservée une version de la fin du II[e] millénaire, Adapa, « fils » et prêtre d'Enki-Ea dans le temple d'Eridu, ne paraît pas avoir par ailleurs l'apparence d'un poisson ; au contraire, il est pêcheur, trouvant dans la mer de quoi fournir la table de son dieu. Tombé à l'eau pendant une tempête, Adapa casse par dépit, avec un charme, les ailes du (bénéfique) vent humide du Sud. Il est alors convoqué par les dieux au ciel, où il va monter, mais il sera admis en présence d'Anu, chef du panthéon, seulement après être passé par une sorte de rite de deuil, en l'honneur de deux divinités chtoniennes qui surveillent l'entrée de la résidence céleste. Ayant refusé la nourriture divine, il renonce aussi à l'immortalité que le dieu Anu lui offre, figeant ainsi les *apkallu* dans leur condition humaine[34]. L'existence d'une tradition littéraire concernant ces sept *apkallu* d'avant le déluge est aussi attestée par un autre texte mythologique du début du I[er] millénaire, le « poème d'Erra », où le dieu Marduk évoque la disparition définitive dans l'Apsû des « carpes saintes, créatures d'Ea » qui seules disposaient des connaissances et des matériaux nécessaires à la restauration du corps même du dieu, sa statue[35].

D'époque séleucide, un autre document provenant d'Uruk et publié par J. van Dijk[36], reprend la tradition ancienne documentée dans les rituels, énumérant tous les *apkallu/ummânu* connus jusqu'à l'époque néo-assyrienne, associant par ailleurs chaque sage à un roi, donc à une époque précise, quoique légendaire. En ce qui concerne l'âge antédiluvien, ce texte suit, au moins partiellement, la succession des rois présentée dans la « liste des rois de Sumer », qui remonte à la fin du III[e]

31. W.G Lambert, « The Twenty-One 'Poultices' », *Anatolian Studies* 30, 1980, p. 77-83, 78 ; J. Bottéro, S.N. Kramer, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 144, l. 44-51 ; p. 165, l. 1-6 ; p. 168, l. 93-106.

32. R. Borger, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 183-196, en part. p. 192.

33. Il y a consensus sur l'identité d'Oannès et Adapa, cf. J. van Dijk, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 47-48 ; W. Hallo, « On the Antiquity of Sumerian Literature », *JAOS* 83, 1963, p. 167-176, voir p. 176 ; R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 289-290 ; des doutes sont exprimés par R. Borger , *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 186.

34. R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 290-294.

35. J. Bottéro, S.N. Kramer, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 688, l. 162-165.

36. J. van Dijk, *loc. cit.* (*supra*, n. 28) ; R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 289-290 ; G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 52.



millénaire[37]. À la différence de l'onomastique royale conservée presque intégralement dans ce texte, les noms propres des premiers *apkallu* semblent avoir été créés de façon artificielle, étant probablement des calques de titres d'œuvres littéraires et scientifiques, créés à une date assez tardive, sans doute à l'époque cassite[38], quand, on l'a vu, apparaissent aussi les premières attestations iconographiques connues des *apkallu*-poissons dans la glyptique babylonienne[39]. En général, la tradition gardera le principe selon lequel les traités et les textes rituels, mystiques, magiques et divinatoires ont été composés, puis communiqués aux hommes par Ea et son entourage, les *apkallu*, parmi lesquels (Oannès)-Adapa occupe une position particulière[40]. La liste des rois et de leurs *apkallu* présentée dans le document d'Uruk coïncide largement avec celle fournie par Bérose dans son « Livre des Rois ». Toutefois, le texte de Bérose ne se limite pas à fournir les noms des *apkallu*, décrits explicitement comme « hommes-poissons » ayant vécu avant le déluge[41] à côté des rois antédiluviens, mais il cite aussi les villes qui ont été les sièges successifs de la royauté, remplaçant parfois une toponymie archaïque (Eridu) par des noms géographiques plus facilement identifiables par ses lecteurs, la Chaldée, les Chaldéens et Babylone[42]. En outre, tandis que la liste d'Uruk commence justement par le nom de Uan/Oannès, associé au premier roi, A-alu/Alulim/Aloros, Bérose considère apparemment Oannès comme en dehors de cette série, étant le tout premier génie, actif bien avant que la royauté même eût existé. Le texte de Bérose semble ainsi dépendre de, ou mieux, constituer une autre tradition, une phase ultérieure de l'élaboration de cette histoire.

## *Les* apkallu *d'après le déluge*

Après le déluge, tant les rituels d'époque néo-assyrienne que la liste séleucide font état de la continuité de la présence des *apkallu* auprès des rois mésopotamiens, où ils agissent en tant qu'*ummânu*, conseillers de très haut niveau, experts dans la gestion du savoir et auteurs d'œuvres littéraires, scientifiques et religieuses de grande autorité. Dans ce sens, ils ont la même fonction, distribuée sur une longue durée chronologique, que celle que Bérose assigne à Oannès, qui aurait révélé l'ensemble de la culture à l'humanité au début des temps. Cette tradition est déjà

37. Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago, 1939, p. 70-77 ; cf. G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 53.

38. W. Hallo, *op. cit.* (*supra*, n. 33), p. 175-176 ; W.G. Lambert, « Ancestors, Authors and Canonicity », *JCS* 11, 1957, p. 1-14.; *Id.*, « A Catalogue of Texts and Authors », *JCS* 16, 1962, p. 59-77.

39. A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 5), p. 252.

40. B.R. Foster, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 347-349 ; G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 136-138.

41. M.S. Burstein, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 160-161.

42. Sur un phénomène semblable dans le livre d'Esther, cf. A.D. Roitman, « 'This People Are the Descendants of Chaldeans' (Judith 5:6): its Literary Form and Historical Setting », *JBL* 113, 1994, p. 245-263.

attestée dans les sources de la fin du III[e] millénaire[43] ; dans la version ninivite de l'épopée de Gilgamesh, le projet de construction du célèbre rempart de la ville d'Uruk est attribué aux *apkallu*[44]. Mais les textes des rituels déjà cités révèlent d'une façon certes implicite et allusive un autre aspect de la nature de ces génies : ils indiquent qu'à partir de l'époque du célèbre roi sumérien Enmerkar, est apparue une nouvelle série d'*apkallu,* dont les noms sont conservés et qui ne sont plus caractérisés comme des hommes-poissons, mais qui tendent à assumer une nature et un aspect humains. De plus, les textes fournissent une vision particulière des agissements de ces génies : loin de représenter sur terre Enki-Ea, les nouveaux *apkallu* ont un comportement rebelle, défiant et même agressif vis-à-vis des dieux du panthéon, provoquant à plusieurs reprises leur colère, dont les hommes vont supporter la punition[45]. De ce point de vue, au fond, ils suivent le modèle et l'exemple déjà présentés par Adapa.

E. Reiner a bien mis en évidence le caractère subversif de cette tradition, sans doute ancienne, concernant de façon explicite le deuxième groupe d'*apkallu*, dont le comportement est encore plus extraordinaire quand on le compare aux critères mésopotamiens standards de comportement moral, religieux et politique. Quelles qu'aient été l'époque et la raison de la formation de la mythologie autour du thème des « Sept Sages » et l'idéologie ainsi véhiculée, son contenu « révolutionnaire » explique pourquoi cette tradition a été victime d'une censure radicale de la part des cercles intellectuels[46], survivant seulement par bribes, visibles peut-être encore dans les histoires d'*hubris* et de révolte de divinités mineures dans l'*Atrahasis*, ou dans le mythe d'Adapa. Ni le texte séleucide d'Uruk ni Bérose ne paraissent connaître ou reconnaître cet aspect de l'histoire des *apkallu*. En fait, dès la fin du II[e] millénaire l'ancienne tradition concernant les « Sept Sages » avait commencé à être visitée à nouveau et à être réutilisée par les différentes chancelleries et écoles scribales dans un esprit particulier, qui choisit de souligner essentiellement la sagesse, le savoir et la puissance bénéfique des *apkallu*. D'une part, libérés de leur nature mixte, ils peuvent désormais être traités comme de « simples » *ummânu*, technocrates et spécialistes du sacré au service du pouvoir royal, bien que parfois en conflit ou même victimes de leurs maîtres ; une liste « canonique » est attestée dans le document d'Uruk[47]. Ces

43. E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 8-10 ; R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 288-289 ; Foster, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 353-354, pour une comparaison entre Adapa et Adam.

44. R.J. Tournay, A. Shaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1994, p. 40, I, 18-19 ; cf. p. 41, h.

45. E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 2-3, l. 10'-31'.

46. *Ibid.*, p. 10-11.

47. Voir J. van Dijk, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 45, l. 20, citant Ahiqar, et E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 8 ; R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 287-288. Pour les aspects différents et les vicissitudes réelles des carrières des technocrates dépendants de la cour néo-assyrienne, voir, par exemple, S. Parpola, *op. cit.* (*supra*, n. 29), p. 177-180, 231-234. Sur des parallèles avec le milieu biblique, V.A. Hurowitz, « A.B.L. 1285 and the Hebrew Bible. Literary Topoi in Urad-Gula's Letter of Petition to Assurbanipal », *State Archives of Assyria Bulletin* 7, 1993, p. 9-17. Un exemple d'époque paléo-babylonienne se trouve dans J.-M. Durand, *Documents épistolaires de Mari*, I, Paris, 1997, p. 103-110.



personnages vont acquérir une grande autorité politique surtout dans le cadre de l'administration de l'empire néo-assyrien[48], et c'est à eux que sont identifiés les représentants du pouvoir émanant du monde arabe contemporain en contact avec l'Assyrie, surtout des femmes, les *apkallatu*, créant une tradition et une titulature spécifiques qui se conserveront dans le temps[49]. D'autre part, la « matière » des *apkallu* sert à donner forme, image et signification à une série de génies protecteurs actifs dans la pratique de l'exorcisme et de la magie. Le personnage et l'histoire de l'Oannès de Bérose pourraient sans doute avoir commencé à être formulés dans ce même contexte, mais ils représentent plus probablement une évolution mythologique et littéraire ultérieure : la narration retrouve et exploite surtout le caractère pisciforme de l'*apkallu*, conservé par l'iconographie, et sa fonction sociale de pédagogue et de maître. Plus spécifiquement, la création d'Oannès a peut-être été rendue nécessaire par le besoin de trouver un interprète acceptable qui explique les fondements de la civilisation mésopotamienne à une audience de culture désormais largement hellénisée, à partir d'une image et d'un personnage qui circulaient encore, par exemple dans le monde perse[50].

### *L'homme-poisson ou l'homme dans le poisson?*

L'apparence « monstrueuse » des *apkallu*, poissons couverts d'écailles avec un visage humain, et sans doute aussi des membres supérieurs et inférieurs humains, puisqu'ils sont systématiquement représentés débout – à la différence d'autres génies également créés à partir de l'image du poisson[51] – est attestée, comme on l'a vu, dans la glyptique babylonienne vers la fin du II[e] millénaire. Ce n'est sans doute pas un hasard si la plus ancienne attestation de cette image dans un relief en pierre, au début du IX[e] siècle av. J.-C., a été trouvée sur une stèle, dans un site du Moyen-

48. Voir S. Parpola, « The Assyrian Cabinet », dans M. Dietrich et O. Loretz (éd.), *Vom Altem Orient zum Altem Testament. Festschrift Wolfram Freiherrn von Soden*, AOAT 240, Neukirchen-Vluyn, 1995, p. 379-401.

49. M. Maraqten, « Der Aphkal/Apkallu im arabischer Bereich : eine epigraphische Untersuchung », dans J. Marzahn, H. Neumann (éd.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner*, Neukirchen-Vluyin, 2000, p. 263-283 ; voir aussi I. Eph'al, *The Ancient Arabs : Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Century B.C.*, Jérusalem-Leyde, 1982, p. 118, n. 400. L'utilisation avec une fonction apotropaïque d'amulettes portant la représentation d'une « femme-poisson » – une sorte de sirène –, attestée encore à l'époque contemporaine dans les communautés bédouines de la côte méditerranéenne pourrait faire référence à cette tradition ; voir D. Hershman, H. Cohen-Montagu, « The Woman with a Fish Tail: Protective Amulets of Bedouin Fishermen as a Test Case for Continued Use of Religious Symbols on the Southern Coast of Israel », dans E. D. Oren, Sh. Ahituv (éd.), *Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines*, Beer-Sheva, 2002, p. 143-150.

50. M. Kawami, *loc. cit.* (*supra*, n. 12).

51. A. Green, « A Note on the Assyrian 'Goat-Fish', 'Fish-Man' and 'Fish-Woman'», *Iraq* 48, 1986, p. 25-30, pl. 5-10 ; J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 92-93, 131-132 ; F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 182-184.

Euphrate syrien, à Sirqu/Terqa[52]. Confirmée dans les textes rituels, dont une partie au moins pourrait remonter à la fin du II^e millénaire[53], l'image de *l'apkallu*-poisson circule de façon beaucoup plus large et fréquente à l'époque néo-assyrienne[54] : elle apparaît tant dans la glyptique où son association avec l'« arbre sacré » et l'eau devient pratiquement banale[55], que dans les reliefs du palais royal et des temples, ainsi que sur le mobilier sacré, également en relation avec l'eau[56], ou encore sur les amulettes en bronze, et comme figurine apotropaïque en argile. Dans ces différentes manifestations iconographiques, les caractéristiques principales de *l'apkallu*-poisson restent constantes, même si l'on a remarqué des variations dans la forme et dans la longueur de la houppelande couverte d'écailles[57] qui déterminent d'ailleurs l'identification du génie comme homme « masqué » ou poisson humanisé, selon la description que Bérose donne d'Oannès.

Une observation directe et sans doute naïve des figurines en argile de ce dernier type, qui ressemblent à un poisson qui se tiendrait à la verticale (fig. 1), et dont les seuls caractères humains semblent limités à la figure barbue, aux mains et aux pieds[58], montre bien que sa structure – et tout particulièrement la superposition des deux têtes, celle du poisson, pointée vers le haut, et l'humaine, qui semble sortir de la mâchoire de la bête – est en fait assez extraordinaire et relativement illogique[59]. Le visage humain est certes nécessaire pour permettre à *l'apkallu* de parler, sinon de manger, et selon Bérose, les bras et les mains servent à manier les outils rituels ; mais on ne voit pas pourquoi la tête du poisson, la carpe, a été conservée avec soin dans l'image, quand d'autres détails significatifs, par exemple les écailles et les nageoires dorsales et caudales, suffisaient pour véhiculer l'aspect animalier du génie.

52. R.-J. Tournay, S. Saouaf, « Stèle de Tukulti-Ninurta II », *AAAS* 2, 1952, p. 169-190, pl. 1-3 ; M.G. Masetti-Rouault, *Cultures locales du Moyen-Euphrate. Modèles et événements, II^e-I^er millénaires av. J.-C.*, Subartu VIII, Turnhout, 2001, p. 97-100.

53. Cf., par exemple, la série *bīt mēseri*, R. Borger, *loc. cit.* (*supra*, n. 11) ; G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 225-231.

54. A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 2), p. 90, n. 22.

55. Voir, par exemple, H. Frankfort, *op. cit.* (*supra*, n. 20), p. 212-213, n° 65 ; pl. XXXIII, g ; pl. XXXIV, b ; E. Porada, *op. cit.* (*supra*, n. 21), p. 93-93 (et pl. 115), n^os 772-773 ; voir D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 20-21 ; A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 49), pl. X, a ; F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p.66 ; pour le Levant Sud, cf. O. Keel, Ch. Uehlinger, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 281-308 ; voir aussi K. Watanabe, « Seals of Neo-Assyrian Officials », dans K. Watanabe (éd.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life – held in the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996*, Heidelberg, 1999, p. 314-366, en partic. p. 322-324.

56. A. Parrot, *Assur*, Paris, 1961, p. 74-75, pl. 82-83.

57. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 15 ; J. Black, A. Green, *op. cit.* (*supra*, n. 1), p. 82-83 ; F.A.M. Wiggermann, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 56-57.

58. Voir, par exemple, S. Parpola, *op. cit.* (*supra*, n. 29), p. XXIII, ill. 5c-5d ; p. 206, ill. 26; D. Rittig, *op. cit.* (*supra*, n. 2), fig. 27-32.

59. D. Kolbe, *op. cit.* (*supra*, n. 2), p. 15, reconnaît dans la tête du poisson une forme de tiare à corne du génie, qui toutefois n'est pas identifiable dans une large partie de l'iconographie.



Si cette idée de l'homme qui sort de la bouche d'un poisson, suggérée par l'articulation spécifique des deux têtes, ne semble pas trouver de correspondances ni de références dans le milieu mésopotamien du I^er millénaire, elle peut par contre être facilement associée à l'image du prophète Jonas, prophète[60] et héros éponyme d'un livre de la Bible, englouti et recraché par un « monstre » marin, en fait un « grand poisson ». Cette expérience terrifiante, qui va motiver sa conversion (partielle), a été organisée pour Jonas par son dieu à des fins pédagogiques, parce qu'il avait refusé d'accomplir sa mission prophétique, prêcher dans la ville de Ninive et en obtenir la pénitence[61].

La consultation de quelques commentaires récents de ce texte biblique, dont la composition est actuellement datée de l'époque post-exilique, et plutôt vers le IV^e, voir le III^e siècle av. J.-C.[62], révèle que ce passage spécifique de l'histoire du prophète – le séjour dans les entrailles d'un grand poisson pendant trois jours, après un plongeon dans la mer en tempête – n'a pas encore trouvé d'explication définitive, et qu'il suscite encore étonnement et perplexité[63]. En fait, même si l'herméneutique et l'exégèse tant juives que chrétiennes ont extrait toute une série de significations différentes de l'épisode[64], on n'a pas encore identifié le contexte d'origine de la structure du récit ni de la scène avec son décor. Pourtant, cette représentation connaîtra une grande diffusion dès le début de l'ère chrétienne[65], et elle nous apparaît encore aujourd'hui comme divertissante, sinon banale, après son intervention dans l'histoire de Pinocchio, et son ultérieure fortune cinématographique[66]. Si l'on accepte comme possible et valable l'association d'idées et d'images entre

60. II R 14, 24. L'exégèse traditionnelle, juive et chrétienne, reconnaît dans le prophète Jonas, qui a vécu pendant le règne de Jéroboam II, l'auteur, ainsi que le protagoniste, du livre de Jonas. Cf. J.M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible 24B, New York, 1990, p. 20-22, et le commentaire de W. Hallo, *loc. cit.* (*supra*, n. 33), p. 175, n. 68.

61. Jon 1-2.

62. D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31, Waco (Texas), 1987, p. 423-510 ; J.M. Sasson, *loc. cit.* (*supra*, n. 60), p. 20-29 ; J. Limburg, *Jonah. A Commentary*, Louisville, Kentucky, 1993, p. 28-33.

63. J.M. Sasson, *op. cit.* (*supra*, n. 60), p. 144-158 ; J. Limburg, *op. cit.* (*supra*, n. 62), p. 60-65.

64. J. Limburg, *op. cit.* (*supra*, n. 62), p. 15-17 ; B.A. Levine, « The Place of Jonah in the History of Biblical Ideas », dans S.L. Cook, S.C. Winter (éd.), *On the Way to Niniveh. Studies in Honor of George M. Landes*, Atlanta (Georgia), 1999, p. 201-217.

65. J. Limburg, *op. cit.* (*supra*, n. 62), p. 72-74, et voir Mt 12, 38-41 ; 16, 4. Pour le motif folklorique de l'homme dévoré (et recraché) par un poisson, voir I.A. Ben Yosef, « Jonah and the Fish as a Folk Motif », *Semitics* 7, 1980, p. 102-117 ; pour l'image de la lutte entre un héros et un monstre marin, dans le cadre de la culture gréco-romaine, avec référence à l'histoire de Jonas, voir J. Boardman, « 'Very Like a Whale' – Classical Sea Monsters », dans A.E. Farkas, P.O. Harper, E.B. Harrison (éd.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Mayence, 1987, p. 73-84, 73-74, 77-78, n. 29. Voir aussi l'histoire d'Arion et le dauphin, A. Barguet (éd.), *Hérodote. L'Enquête, livres I-IV*, Paris, 1985, p. 48-49.

66. J. Limburg, « Jonah and the Whale Through the Eye Of Artists», *Bible Review* 6, 1990, p. 18-25 ; *Id.*, *op. cit.* (*supra*, n. 62), p. 99-118.

*l'apkallu*-poisson et Jonas dans la « baleine », on pourrait l'expliquer, de premier abord, comme le résultat d'un phénomène déjà bien connu, en particulier grâce aux études bibliques[67], c'est-à-dire la génération d'un récit ou d'un discours interprétant et justifiant images ou symboles dont on ne connaît plus la signification exacte. Dans cette perspective, c'est la représentation iconographique de l'*apkallu*, qui circule encore dans le milieu juif post-exilique, sans plus être comprise en tant que telle, qui serait interprétée comme l'image d'un homme sortant de la gueule d'un poisson, produisant l'histoire de Jonas jeté dans la mer et sauvé par le poisson. La relation entre texte biblique et image mésopotamienne, si elle existe, ne serait alors que limitée, et elle ne prouverait aucun contact culturel réel entre les deux milieux qui ont généré les deux œuvres séparées par une grande distance temporelle et géographique.

### *Adapa, Oannès, Jonas*

Toutefois, quand on considère formes et contenus du livre et de l'histoire de Jonas et qu'on les compare à la mythologie et à l'iconographie des *apkallu* mésopotamiens, il apparaît clairement que les rapports liant ces traditions sont beaucoup plus complexes et articulés. Certes, on a déjà souligné à plusieurs reprises les relations profondes qui existent entre certaines conceptions de la culture magique et exotérique mésopotamienne, et en particulier assyrienne, et la pensée religieuse et mystique juive, considérant souvent celle-ci presque comme le fruit d'une importation directe[68]. Le cas de Jonas semble être différent : son histoire et son personnage n'ont pas de parallèles directs dans la littérature mésopotamienne, mais ils ont été construits originellement à partir de matériaux anciens et exotiques propres à la culture assyro-babylonienne, manifestement encore bien connus par leurs créateurs, afin de véhiculer un message nouveau et spécifique, significatif dans le cadre d'une communauté précise.

Dès son ouverture, l'histoire de Jonas se laisse lire comme une récriture des mythes concernant les *apkallu* : son refus initial d'obéir à l'ordre divin n'est pas justifié par sa propre inaptitude, thème bien connu dans les textes prophétiques

67. Voir, par exemple, E. Williams-Forte, « The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age », dans L. Gorelick, E. Williams (éd.), *Ancient Seals and the Bible*, Malibu, 1982, p. 18-43.

68. Voir, par exemple, l'identification proposée entre le génie assyrien Lahmu et Samson, citée dans F.A.M. Wiggermann, *op. cit.*, (*supra*, n. 11), p. 165 ; sur la relation entre Hénoch et Adapa, voir R. Borger, *loc. cit.* (*supra*, n. 11). Sur le parallélisme exact entre certaines structures de la pensée et de l'idéologie religieuses assyriennes et des conceptions mystiques juives et chrétiennes, voir S. Parpola, « The Assyrian Tree of Life », *JNES* 52, 1993, p. 161-208 ; *Id.*, « Mesopotamian Precursors of the Hymn of the Pearl », dans R. Whiting (éd.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*, Melammu Symposia II, Helsinki, p. 181-193.



bibliques[69], mais par une réelle objection idéologique et morale qui défie la logique et la justice divine[70], et, dans cette perspective, son comportement s'aligne sur celui des sages d'après le déluge. Après que son dieu eut pardonné à la ville de Ninive et renoncé à la détruire parce qu'elle avait fait amende honorable à la suite de sa prédication, Jonas « en eut un grand dépit et il se fâcha »[71], manifestant le même type de caractère colérique et agressif qui pousse Adapa à maudire le vent du sud et à lui casser son aile[72]. D'ailleurs, un passage sur un bateau, une tempête dans une mer autrement calme et une immersion involontaire dans le « domaine des poissons » sont, dans les histoires respectivement de Jonas et d'Adapa, une sorte de prologue qui précède un autre voyage et la rencontre et le dialogue avec la divinité[73]. Mais tandis qu'Adapa par la suite monte au ciel[74], comme le feront aussi, dans la tradition biblique, le prophète Élie[75] et Hénoch, le sage d'avant le déluge[76], Jonas, dont le nom signifie pourtant « colombe », continue la descente entamée par le plongeon[77]. Il se retrouve certes dans le ventre du poisson, mais aussi dans le « sein du Shéol », dans les « profondeurs de la mer », « à la racine des montagnes », « en un pays dont les verrous étaient tirés (sur moi) pour toujours »[78]. L'association entre le « Shéol », la mort, et les eaux agitées et profondes est connue dans la tradition littéraire biblique[79] où elle est utilisée essentiellement en un sens métaphorique, pour connoter une situation de danger mortel. Par contre, l'assimilation de ce voyage « réel » dans le domaine de la mort avec la permanence dans le ventre du poisson et la descente dans les abysses de la mer est nouvelle et plus insolite, surtout

69. Cf. Moïse, Ex 3, 7-12 ; 4, 10-12 ; le prophète Jérémie, Jr 1, 4-10 ; Is 6, 1-8.

70. Jon 4, 1-3. Naturellement, le thème du « juste souffrant », de la contestation humaine devant les inconnaissables projets divins et l'apparente injustice de l'histoire est largement discuté d'une façon rationnelle, et non colérique, dans la littérature sapientielle tant mésopotamienne que juive, voir, par exemple, W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, et le livre de Job.

71. Jon 4, 1. Dans le livre de Job, « Satan » a un rôle semblable, défiant Yahvé et engageant un pari, cf. Jb 1, 6-12.

72. R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 291, B 1-6; p . 293, l. 51b-54a.

73. Pour une interprétation semblable du plongeon d'Adapa dans la mer/Apsû, comme expérience initiatique et passage par la mort, organisée par Ea, voir Sh. Izre'el, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 139-149.

74. E. Reiner, *loc. cit.* (*supra*, n. 11), p. 2, l. 1'-4' ; R. Labat, *loc. cit.* (*supra*, n. 28), p. 292, l. 35-39.

75. II Rois 2, 7-17.

76. Gn 5, 24 ; cf. J.L. Kugel, *The Bible As It Was*, Cambridge (Mass.), Londres, 1997, p. 100-107 ; R. Borger, *loc. cit.* (*supra*, n. 11).

77. Pour l'association des symboles du poisson et de la colombe dans la mythologie syrienne, dans le cycle Derceto/Sémiramis, voir par exemple M. Weinfeld, « Semiramis : Her Name and Her Origin », dans M. Cogan, I. Eph'al, (éd.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presssented to Hayim Tadmor*, Jérusalem, 1991, p. 99-103.

78. Jon 2, 2-7. Sur l'interprétation de la fonction de ce « psaume » et de son introduction dans le récit, voir J. Limburg, *op. cit.* (*supra*, n. 62), p. 63-71.

79. Par exemple, Ps 18, 5-6 ; 69, 2-4.

dans la mesure où les Enfers sont associés à un paysage de montagne, un endroit situé aux « racines des montagnes ».

### *Un poisson, la mort et la montagne*

En soi, l'idée d'un voyage initiatique et pédagogique aux Enfers était déjà diffuse dans la culture néo-assyrienne, comme le montre la création d'un texte littéraire relatant la visite de la cour infernale, faite en rêve par un prince, et qui a pour but de lui enseigner la sagesse[80]. Elle avait été déjà largement explorée dans le cycle épique de Gilgamesh[81]. Dans le livre de Jonas, l'interprétation du séjour dans le ventre du poisson comme une expérience initiatique de la mort suivie par un retour sur « le rivage », à la vie, organisé par la divinité, ne fait pas de doutes : c'est le « psaume » que le prophète compose alors qui la rend explicite, montrant ainsi le succès de la pédagogie divine. Ce sens sera repris et souligné par la rhétorique du Nouveau Testament qui choisit « le signe de Jonas » pour dénoter le mystère de la mort et de la résurrection du Christ[82]. Les formules et, en général, toute la symbolique chtonienne et infernale contenues dans ce passage, si elles semblent relativement isolées dans le contexte biblique, trouvent une signification relativement plus claire quand on les replace dans le cadre de la culture mésopotamienne. La cosmologie traditionnelle assyro-babylonienne situe bien les Enfers au-delà de l'Apsû[83] et, au moins dans le cas d'un texte mythologique, le voyage du dieu Enki pour se rendre au pays des morts, au début de l'histoire du monde, commence aussi avec une image de navigation, le bateau divin se frayant un passage entre les vagues puissantes[84]. La présence de verrous et de portes caractérise l'accès au monde des morts, KUR.NU.GI.A., « le pays sans retour », dans toutes les versions du mythe de la

80. A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki, 1989, p. 68-76 ; G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 124-126.

81. Dans le cycle de Gilgamesh, Enkidu, avant sa mort, visite en rêve les Enfers, transformé en oiseau : dans la version ninivite, R.-J. Tournay, A Shaffer, *op. cit.*, (*supra*, n. 44), p. 171-173, VII, iv, 30-55 et G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 75-76. La « Descente d'Inanna/Ishtar aux Enfers » est motivée d'une façon différente ; la déesse y meurt effectivement pendant son séjour, et elle est rappelée à la vie par l'intervention d'Ea, qui lui fournit une nourriture « correcte », de vie, voir J. Bottéro, S.N. Kramer, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 276-290. Ces visions des Enfers sont aussi à distinguer de la nécromancie, voir l'évocation d'Enkidu de la part de Gilgamesh, dans la version assyrienne du poème sumérien « Gilgamesh au pays des morts », R.-J. Tournay, A. Shaffer, *op. cit.* (*supra*, n. 44), p. 262-270 et, en sumérien, p. 270-274 ; G. Pettinato, *op. cit.* (*supra*, n. 11), p. 67.

82. Mt 12, 38-41 ; 16, 4 ; *Lc* 11, 29-32 ; voir J. Limburg, *op. cit.* (*supra* , n. 62), p. 72-74.

83. En général, voir W. Hurowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake (Indiana), 1998, p. 268-295 ; sur le rapport entre l'Apsû et les Enfers, voir p. 342-344 ; dans le mythe d'Adapa, voir Sh. Izre'el, *op. cit.* (*supra*, n. 28), p. 139-141.

84. R.-J. Tournay, A. Shaffer, *op. cit.* (*supra*, n. 44), p. 248-249, XII, 14-26.



« descente d'Inanna/Ishtar aux Enfers »[85], mais il y a des verrous aussi aux portes du ciel et de la mer[86].

Peut-être, la représentation de Jonas dans le ventre du poisson, surtout si elle a été générée par l'iconographie des figurines ou des reliefs de l'*apkallu*-poisson, pourrait-elle avoir induit l'idée du voyage du prophète aux Enfers, et, surtout, vers des Enfers/KUR/Montagne. En effet, le (grand) poisson qui engloutit Jonas est dénoté dans le texte par le terme *dāg/dāgâ*[87], qui signifie effectivement « poisson ». Or, il existait déjà, dans les traditions juives post-exiliques, la possibilité d'identifier un *dāg/dāgâ* avec le dieu Dagon/Dagan, chef du panthéon philistin, divinité poliade de la ville de Gaza et aussi d'Ashdod[88]. La description que le texte biblique de I S 5, 1-5 fournit de la statue de culte de Dagon/Dagan à Ashdod permet de l'interpréter comme l'image d'un *apkallu*-poisson, un corps de poisson avec une tête et des mains humaines[89]. Cette divinité serait la version philistine de Dagan, dieu syrien de la vallée de l'Euphrate, dont une des épithètes les plus fréquentes était « (Grande) Montagne »[90]. Au I^er^ millénaire, le culte de Dagon/Dagan aurait acquis cette position prééminente dans le Levant méridional, remplaçant en tant que dispensateur de la fécondité agricole et céréalière, celui de la déesse-mère propre aux populations méditerranéennes formant la base de la société philistine, après leur installation.

Attesté dès le III^e^ millénaire surtout en milieu syrien et amorrite, Dagan, associé au grain et à l'agriculture – *dagan* signifie, dans plusieurs dialectes sémitiques nord-occidentaux, « grain, céréale » – est aussi une divinité chtonienne et infernale à laquelle étaient présentés des rites et offrandes funéraires[91] : par exemple, le temple

85. J. Bottéro, S.N. Kramer, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 280, l. 116-117, et *passim* ; pour une référence aux « verrous » du pays dont on ne revient pas, voir aussi l'*incipit*, la version assyrienne du même mythe, p. 319, l. 1-12.

86. Pour le « verrou de la mer », W. Hurowitz, *op. cit.* (*supra*, n. 83), p. 327 ; dans l'*Enuma Elish*, « L'Epopée de la Création », Marduk établit des verrous aux « portes des cieux », voir J. Bottéro, S.N. Kramer, *op. cit.* (*supra*, n. 10), p. 631, V, 1-10. Dans la glyptique akkadienne est assez fréquente la représentation du dieu solaire Shamash armé d'une clef, ouvrant tous les jours les portes du ciel, voir P. Ferioli, E. Fiandra, « La chiave come simbolo di potere », *SMEA* 30, 1992, p. 159-163, fig. 1-5. Dans le livre des Psaumes, l'allusion aux limites « naturelles » entre les eaux et la terre, fixées pendant la cosmogonie, est fréquente, (par exemple, Ps 104, 5-9).

87. Sur la variation de sexe du poisson, voir J.M. Sasson, *loc. cit.* (*supra*, n. 60), p. 155-157.

88. I. Singer, « Towards the Image of Dagon the God of the Philistines », *Syria* 69, 1992, p. 431-450.

89. *Ibid.*, p. 433 ; Singer indique, comme référence iconographique, les figurines des *kullulû*, les hommes-poissons en forme de sirènes, cf. A. Green, *loc. cit.* (*supra*, n. 49). Contre l'identification directe de Dagon et d'Oannès, voir F. Hrozny, « Oannes, Dagan und Dagon », *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 8, 1903, p. 94-106.

90. Voir, par exemple, J.-M. Durand, *op. cit.* (*supra*, n. 47), p. 103, et, pour le titre « Grande Montagne », J.-M. Durand , « La religión en Siria durante la época de los reinos amoreos según la documentación de Mari », dans G. del Olmo Lete (éd.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo* II/1, Sabadell, 1995, p. 127-576, voir p. 147-148.

91. Voir E. Dhorme, « Les religions de Babylonie et d'Assyrie », dans *Les anciennes religions orientales*, II, Mana I, Paris, 1949, p. 165-167 ; J. M. Durand, *op. cit.* (*supra*, n. 90), p. 148-

qui lui est dédié au début du II^e millénaire dans la ville de Terqa, une des capitales religieuses du Moyen-Euphrate, s'appelle *Ekisiga*, « la demeure du repos silencieux »[92]. De plus, dans les textes d'Emar, à la fin du II^e millénaire, l'idéogramme cunéiforme qui dénote Dagan est le signe KUR, qui signifie aussi les « Enfers » et la « montagne ». La tradition mésopotamienne n'a conservé aucune trace d'un aspect pisciforme de Dagan, même si on a pu évoquer des relations spéciales développées au début du II^e millénaire, dans le Moyen-Euphrate, entre la personnalité et la théologie de Dagan et celle d'Enki/Ea, seigneur des eaux douces, à travers le culte d'une divinité nord-mésopotamienne appelée Ea/Aya, associée aux céréales et au grain[93]. Dans le contexte biblique, l'association liant Dagon/Dagan, « le grain », à l'image du poisson viendrait sans doute de la superposition des termes *dāgan* et *dāg,* et elle serait manifestée par le choix de représenter la divinité philistine par l'iconographie de l'*apkallu*. Si donc un poisson peut être Dagan, Dagan lui-même est un dieu chtonien. Dans le livre de Jonas, la possibilité d'évoquer par le thème du poisson le domaine de la mort exige non seulement une lecture particulière de l'image de « l'homme qui sort de la bouche du poisson », mais aussi la connaissance spécifique que ce poisson *dāg* est Dagan, DINGIR.KUR, « la Montagne (des Enfers) ». Dans l'iconographie mésopotamienne, d'ailleurs, tant les poissons que les paysages montagneux, ainsi que les serpents, sont indiqués, d'une façon conventionnelle, par le même symbole graphique, les écailles.

### *Prophètes, divins et exorcistes à Ninive*

D'autres éléments, dans l'histoire de Jonas, confirment par ailleurs son enracinement profond tant dans la culture religieuse et mystique que dans l'iconographie mésopotamiennes. La description de l'annonce faite par Jonas à Ninive ressemble, plus qu'à un jugement politique ou idéologique ou à un plaidoyer pour une conversion « morale » de la ville, à une prédiction faite par les *ummânu* spécialistes de l'interprétation des signes, astronomiques entre autres, annonçant par exemple une éclipse, ou un tremblement de terre, qui peuvent avoir des effets dangereux et

149 ; O. Rouault, « Religion et cultures locales dans le Moyen-Euphrate syrien au Bronze Moyen », *Hethitica* XV, 2002, p. 217-232, 220-223.

92. J.F. Healey, « The Underworld Character of the God Dagan », *JNSL* 5, 1977, p. 43-51 ; J.-M. Durand, *op. cit.* (*supra*, n. 90), p. 127-576 ; le temple de Dagan à Terqa appelé *Ekisiga* a été bâti par Shamshi-Addu, voir A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, I, Toronto, Buffalo, Londres, 1987, p. 59-60, avec bibliographie. Sur une éventuelle présence de Dagan sur la stèle d'Ashara, associé à l'image de l'apkallu-poisson, voir R.-J. Tournay, S. Saouaf, *loc. cit.* (*supra*, n. 52), p. 173-174 ; M.G. Masetti-Rouault, *op. cit.* (*supra*, n. 52), p. 101-102.

93. J.-M. Durand , *loc. cit.* (*supra*, n. 90), p. 189-192.



même catastrophiques pour le roi et pour son pays[94]. La réaction de la cour et de la population ninivites est également très logique[95] : si elle correspond en effet à la façon selon laquelle réagissent le roi et la ville de Jérusalem à la découverte du livre du Deutéronome dans le temple, provoquant la conversion de tout le peuple[96], elle se laisse également lire comme une interprétation d'une série de cérémonies apotropaïques et d'exorcismes de type *namburbi* ou *šar pūhi*[97] de mort et de deuil « simulés » afin d'éloigner le mal annoncé, cérémonies bien attestées dans la littérature assyrienne[98]. La construction par le prophète d'une hutte à l'extérieur de Ninive, sur une montagne, pour avoir ombre et protection[99], évoque par exemple des passages de textes rituels, comme *bīt rimki et bīt mēseri,* qui comportaient l'utilisation des figurines d'*apkallu*[100]. L'épisode suivant montre le prophète à nouveau sous le soleil – nonobstant la hutte! – couvert maintenant par un arbuste de « ricin », desséché ensuite par une nouvelle intervention divine, toujours à des fins pédagogiques, afin d'introduire une discussion sur la miséricorde divine pour tous les peuples[101]. Dans l'ensemble, le récit se présente comme un commentaire et une interprétation nouvelle de la scène, très diffuse dans la glyptique néo-assyrienne, de l'*apkallu*-poisson devant « l'arbre de vie » sous le disque solaire ailé[102] (fig. 2).

94. Cf., par exemple, H. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki, 1992, p. 5-6, texte n° 4 ; p. 8-9, n° 8 ; p. 19-30, n° 36 ; p. 63-64, n° 104, et passim ; S. Parpola, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), *passim.*

95. Jon 3, 4-10.

96. II R 22, 8-20 ; 23, 1-3 ; II Ch 34, 18-33.

97. Voir, par exemple, S. Parpola, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 11, texte n° 10; p. 40-42, n° 55-57 ; p. 50, n° 67 ; p. 190-192, n° 240. Pour le rituel *šar pūhi* à l'époque néo-assyrienne, voir S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part II, *Commentary and Appendices*, Neukirchen-Vluyn, 1983, p. XXII-XXXII, avec bibliographie ; voir aussi S. Parpola, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 172-175, n^os 219-221 ; G. Pettinato, *loc. cit.* (*supra* , n. 11), p. 155-158. Sur la double fonction du spécialiste astronome/exorciste, cf. *ibid.*, p. 136-147. Sur le jeûne comme technique pénitentielle et apotropaïque, en contexte funéraire, cf. S. Parpola, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 33, n° 43 ; p. 187, n° 134. En général, pour le milieu biblique, voir T. Podella, *Ṣôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament,* Neukirchen-Vluyn, 1989.

98. Cf. M.G. Masetti-Rouault, « La lettera al dio di Esarhaddon: una interpretazione ideologica », in *Studi per Riccardo Ribuoli. Scritti di filologia, musicologia, storia*, Rome, 1986, p. 77-89, citant le comportement du roi de Shubria, R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz, 1956, p. 102-103, l. 1-7.

99. Jon 4, 5.

100. G. Pettinato, *loc. cit.* (*supra* , n. 11), p. 217-231 ; F.A.M. Wiggermann, *loc. cit.* (*supra* , n. 11), p. 70-73 ; le roi assyrien écoute les rapports faits par les exorcistes dans un lieu particulier, une « cabane en bois », dans un lieu éloigné, destiné à l'exécution de rites, cf. S. Parpola, *loc. cit.* (*supra*, n. 29), p. 57-58, n° 76 ; p. 207-208, n° 264 ; p. 169, n° 212, et *passim.*

101. Jon 4, 6-11. Pour une nouvelle interprétation de la plante de « ricin » (assyrien *kukkānītu*), voir B.P. Robinson, « Jonah's Qiqqayon Plant », *ZAW* 97, 1985, p. 390-403.

102. D. Kolbe, *loc. cit.* (*supra*, n. 2), p. 20 ; E. Porada, *loc. cit.* (*supra*, n. 21), pl. 115, p. 772-773.

*Conclusions*

La très riche et ancienne tradition mésopotamienne des génies *apkallu*-poissons, avec ses variantes anthropomorphes et en forme d'oiseau, a donc continué d'exister bien après la disparition des milieux qui l'ont produite et utilisée à des fins différentes : légitimation des pouvoirs et des fonctions de certains intellectuels, spécialistes et technocrates, ainsi, sans doute, que moyen de contestation du pouvoir établi. Elle est à l'origine d'autres ensembles mythologiques et littéraires qui ont choisi et prélevé dans ce fonds des matériaux différents, les élaborant et les articulant d'une façon nouvelle, adaptée à leurs exigences. Travaillant pour une audience de culture hellénisée, Bérose met en évidence, dans la liste des *apkallu,* les génies-poissons d'avant le déluge, et surtout Oannès, en en faisant celui qui communique aux hommes la civilisation, la culture, l'écriture et la science – tout particulièrement la cosmologie, l'astronomie et sans doute la divination, disciplines dont la Mésopotamie – la Chaldée – était considérée comme le lieu d'origine. Oannès ne proteste en rien contre l'ordre divin, mais, comme Adapa, il refuse de partager la nourriture, cette fois-ci humaine. Il est un ambassadeur et un interprète acceptable de la culture orientale ancienne parce que son aspect pisciforme est déjà connu de son public mésopotamien : il était encore représenté dans les reliefs des palais mésopotamiens, assyriens et perses, et les membres d'influentes familles de savants babyloniens contemporains utilisaient son image dans leurs sceaux.

La tradition qui concerne Hénoch, héros civilisateur attesté de façon mineure dans l'Ancien Testament, présente des caractères intermédiaires entre celle d'Oannès et celle de Jonas : sans doute immortel, visiteur des cieux, il en rapporte à son peuple toute la connaissance, morale, sapientielle, théologique et scientifique, qu'il transmet par écrit[103]. Avant d'être admis à la vie dans les cieux, il a toutefois été le protagoniste d'une « conversion », ce qui implique un passé plus trouble, pour lequel il a dû faire pénitence. Enfin Jonas, par son comportement, récupère l'aspect défiant, l'*hubris* et la colère des *apkallu* anciens ; comme Adapa, il tombe à l'eau et il entreprend un voyage à travers la mort qui lui donnera accès au dialogue avec la divinité, à laquelle il continuera d'ailleurs de s'opposer, argumentant contre la justice et la miséricorde divine. Connoté dans la tradition comme un prophète d'Israël, il est de fait représenté dans le récit comme un *ummânu* de la cour assyrienne : il révèle aux Ninivites un (mauvais) présage, et il obtient l'éloignement du mal prévu, contre sa propre volonté. Les nuances chtoniennes de son expérience, son dépassement du problème de la mort, qui prendront une grande valeur dans le christianisme primitif, dérivent sans doute de l'identification de son aspect pisciforme d'*apkallu*, au moins pendant la descente aux Enfers dans le ventre du poisson, à travers une nouvelle lecture et une interprétation mystique données à l'image et au nom du poisson. La finalité politique et le message théologique livrés par le livre de Jonas restent com-

103. J.L. Kugel, *op. cit.* (*supra*, n. 76), p. 100-107.



plètement indépendants des formes et des contenus du récit les véhiculant[104] ; ceux-ci sont utilisés uniquement dans la mesure où ils peuvent enrichir, rendre plus littéraire et plus communicatif un texte destiné à une audience capable, de par sa propre culture, d'en comprendre toute la valeur et toutes les valeurs.

Fig. 1. apkallu-*poisson debout*

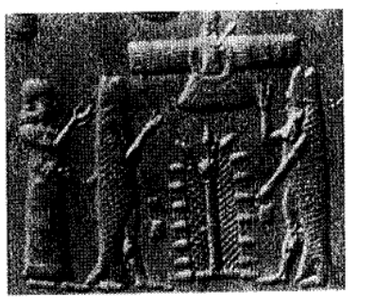

Fig. 2. apkallu-*poisson devant " l'arbre de vie " sous le disque solaire ailé*

104. Pour une interprétation du livre de Jonas, comme œuvre de type satirique, parodiant la littérature prophétique, voir M. Orth, " Genre in Jonas: The Effects of Parody in the Book of Jonah ", dans W.W. Hallo, B.W. Jones, G.L. Mattingly (éd.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context* III, Lewiston, etc., 1990, p. 257-281, avec bibliographie.